

*Son insuffisance.* — Cette sanction récompense moins qu'elle ne punit; elle est surtout pénale. De plus, elle est faillible, n'atteint pas tous les hommes, ni toute une classe de devoirs, ceux de charité.

**Insuffisance des sanctions terrestres prises dans leur ensemble.** — Une sanction est suffisante, si elle s'applique à toutes les fautes et à toutes les vertus, dans la proportion exacte du degré de mérite ou de démerite. Il est facile, d'après cette règle, de montrer l'insuffisance des sanctions terrestres.

Quelles récompenses ont-elles pour le soldat qui donne sa vie à la patrie, pour l'homme qui succombe dans un acte de dévouement, pour une Jeanne d'Arc, un d'Assas? Quels châtimens ont-elles pour les scélérats qui paraissent vivre et mourir à l'abri de toute justice?

Que d'âmes vertueuses ne trouvent grâce ni devant la nature, ni devant la société, ni devant la loi, ni même devant la conscience, d'autant plus sévère qu'elle est plus pure! Que d'âmes criminelles jouissent, durant une longue vie, d'une fortune indignement acquise; sont encensées par l'opinion, respectées ou même récompensées par la loi, et conquièrent, par l'habitude, l'impunité de la conscience!

Les sanctions terrestres, soit que l'on considère chacune d'elles en particulier, soit qu'on les prenne toutes ensemble, sont insuffisantes à établir le parfait équilibre entre le bonheur et la vertu, entre le malheur et le vice, équilibre que le principe du mérite et du démerite réclame impérieusement. Ce principe ne recevant pas, dans cette vie, la satisfaction pleine et entière qui lui est due et que la raison exige absolument, il faut donc qu'il la reçoive dans une autre.

**Valeur relative des sanctions terrestres.** — N'exagérons rien cependant et ne croyons pas que la part faite à la vertu, même de ce monde, ne soit pas un ordre relatif. Un honnête homme n'a jamais envié les succès d'un scélérat. On a vu plus haut quels biens sont inhérents à la vertu et quels châtimens accompagnent le vice. La prospérité et la sécurité apparentes des injustes ne doivent pas nous faire illusion.

Les sanctions terrestres sont insuffisantes, mais elles ne sont pas vaines.

**Conclusion.** — L'ordre, imparfait dans cette vie, sera parfait dans une autre, dont celle-ci n'est que la préparation. Chacun sera récompensé ou puni selon ses œuvres: la raison l'exige et le promet, non moins que la sagesse, la justice et la bonté de Dieu.

« Aucune bonne action, dit saint Bonaventure, ne demeure sans récompense, et aucune mauvaise sans punition. Les choses, il est vrai, ne se passent pas ainsi dans cette vie: la connaissance que nous avons de la justice de Dieu nous conduit donc à admettre une autre vie. » Et encore: « Lorsqu'un homme meurt, comme il le doit, plutôt que de commettre une mauvaise action, si l'âme n'était point immortelle, que deviendrait la justice de Dieu, puisque, dans cette circonstance, une action irréprochable produirait le malheur de celui qui l'aurait accomplie? »

La sanction religieuse est nécessaire: donc elle existe. — On l'appelle sanction religieuse, parce que la religion, grâce au surcroît de lumières apportées par la Révélation, fournit à son sujet les données les plus précises et en détermine seule la nature, la philosophie se bornant à en assurer l'existence.

13<sup>e</sup> LEÇON

## FAUX SYSTÈMES DE MORALE

Certains philosophes: Aristippe de Cyrène (390 avant J.-C.); Épicure, vers la même époque; Bentham, Adam Smith, Rousseau, Jacobi, au siècle dernier; Fourier vers 1830, et d'autres encore, ont prétendu qu'il fallait fonder la morale, non sur le bien et le devoir, mais sur le plaisir, sur l'intérêt, sur la sympathie, sur le sentiment ou l'instinct moral, sur la passion, sur l'amour de Dieu, entendu dans le sens vague du quietisme ou d'un faux mysticisme.

Ils ont fait des systèmes que l'on nomme morale du plaisir ou morale d'Épicure, morale utilitaire, morale de la sympathie, morale du sentiment, morale de la passion, morale du devoir pur, morale de l'amour de Dieu.

## I. — RÉFUTATION GÉNÉRALE DE CES FAUX SYSTÈMES

Pour réfuter d'une façon générale tous ces faux systèmes, on peut se contenter de faire remarquer qu'ils sont la négation d'une des premières notions de la raison, celle du devoir ou du bien, et de toutes celles qui s'y rattachent et qui ont des signes dans toutes les langues et un sens chez tous les hommes, notions nécessaires et éternelles, que Dieu lui-même ne saurait changer, et qu'on ne peut nier sans nier la raison elle-même, et, avec elle, tout l'ordre moral.

On sait que la loi morale (et le devoir a les mêmes caractères) est universelle, immuable, absolue, obligatoire, évidente par elle-même, autonome, en ce sens qu'étant l'expression de la sagesse et de la volonté divines, elle oblige par elle-même; qu'elle ne reconnaît pas d'autorité qui lui soit supérieure, de principe qui soit au-dessus d'elle; qu'elle est inviolable et rend sacrée la personne qui doit lui obéir.

La passion, le plaisir, l'intérêt, la sympathie, le sentiment, quelque nom qu'on lui donne, n'ont pas ces caractères, nécessaires à une loi véritable, à une loi qui s'impose et qui doit s'imposer à tous. Loin de pouvoir servir de règle fixe et uniforme, ils ont besoin d'être réglés, d'être tenus sous la surveillance et la direction de la raison.

Ils sont variables, personnels, relatifs, souvent opposés et contradictoires, dépendants des circonstances, de l'âge, du tempérament, de l'éducation, des positions diverses, et ne sauraient surtout revêtir le caractère de l'obligation. Au contraire, souvent on est obligé de les sacrifier, et la vie morale est à ce prix.

## II. — SYSTÈMES UTILITAIRES

**Morale du plaisir.** — La morale du plaisir a été professée d'abord par Aristippe de Cyrène, philosophe grec, chef de l'école dite cyrénaïque; il plaçait le but de la vie dans le plaisir sensible : chercher le plaisir présent, fuir la douleur présente, voilà, d'après lui, la destinée de l'homme; puis par Épicure (341 à 370 av. J.-C.), philosophe grec aussi, qui mettait, comme Aristippe, le but de la vie dans le plaisir, mais dans le plaisir *choisi, bien entendu, modéré*; chez Aristippe, l'égoïsme est spontané; chez Épicure, il est réfléchi, calculé.

Épicure distingue deux sortes de plaisir : le plaisir en *mouvement* et le plaisir *stable* ou *en repos*. Le premier est plus vif, mais passager et mêlé de douleur; le second, plus calme et plus durable, est seul le vrai plaisir, parce qu'il est sans mélange de peine ou d'effort. C'est celui-ci qu'il faut chercher pour être heureux. La vertu n'a pas d'autre but que de nous procurer l'*ataraxie*, c'est-à-dire l'absence de la douleur. Le sage épicurien ne lui reconnaît d'autre valeur que celle de la douleur dont elle délivre, du plaisir qu'elle procure; il la pratique en la ramenant toujours à l'intérêt personnel. Si Épicure prescrit, par exemple, la frugalité, c'est par crainte des souffrances que l'intempérance amène après elle; s'il recommande le désintéressement, c'est pour éviter les cupidités troublantes de l'avarice; s'il faut *tenir* à l'immobilité, c'est pour n'avoir pas à souffrir des préoccupations de l'ambition et de la politique. — Le souverain bien, c'est de jouir de soi, dans l'apaisement de tous les désirs.

Voici les formules qui résument la doctrine épicurienne :

- 1° Prenez le plaisir qui ne doit être suivi d'aucune peine;
- 2° Fuyez la peine qui n'amène aucun plaisir;
- 3° Fuyez la jouissance qui doit vous priver d'une jouissance plus grande ou vous causer plus de peine que de plaisir;
- 4° Prenez la peine qui vous délivre d'une peine plus grande ou qui doit être suivie d'un grand plaisir. En un mot, la seule règle de conduite est la recherche du plus grand plaisir possible. — Toutes ces formules constituent une espèce d'arithmétique du plaisir.

**Réfutation.** — Le plaisir en lui-même est un bien, puisqu'il résulte de l'activité exercée normalement; il peut être un attrait accompagnant l'accomplissement d'un devoir ou d'une fonction; il n'est jamais un but. Le plaisir n'existe pas par lui-même, il existe seulement comme conséquence et récompense de la poursuite d'un autre bien. En faire le principe de la morale, c'est renverser l'ordre naturel, mettre l'effet avant la cause, le moyen avant la fin, le signe avant la chose signifiée. C'est déclarer que le but de la vie est de se satisfaire, et que l'important est de réussir, n'importe par quel moyen.

Le bien, la perfection, voilà le but assigné à l'homme par la raison; le plaisir vient par surcroît à celui qui cherche le bien pour lui-même.

L'égoïsme est la source de tous nos maux; par quel principe deviendrait-il, en vertu d'un système imaginé *à priori*, la source de tous les biens? Si l'homme

n'a d'autre principe d'action que le plaisir, même choisi, élevé, tel que le veut Épicure, que deviennent le désintéressement, le dévouement, le sacrifice, sans lesquels on ne conçoit pas la société et dont la conscience universelle reconnaît l'existence, puisque toutes les langues ont des termes pour les exprimer et les louer?

Épicure nous dit qu'il faut faire un choix parmi les plaisirs; en vertu de quelle règle faire ce choix, sans sortir de la morale du plaisir, sans reconnaître un principe supérieur? Les maximes qui résument sa doctrine ne peuvent être ni *universelles*, car l'appréciation des plaisirs varie avec chaque individu et, dans le même individu, suivant les circonstances; ni *obligatoires*, car on ne se sent nullement obligé de chercher en tout et toujours ce qui plaît.

**Morale de l'intérêt.** — Les utilitaires ont d'abord mis en avant l'*intérêt personnel*, puis l'*intérêt bien entendu*, enfin l'*intérêt général*.

a) *Intérêt personnel : égoïsme.* — La Rochefoucauld, moraliste français, prétend qu'en fait les hommes n'obéissent qu'à l'intérêt, et Bentham, jurisconsulte anglais, que l'intérêt est la seule règle de nos actes et que cette règle est légitime; qu'en législation et en morale, on ne doit admettre d'autre règle que l'utilité; qu'une action est plus ou moins bonne ou mauvaise, suivant qu'elle est plus ou moins nuisible ou utile.

L'un et l'autre calomnient ou méconnaissent la nature humaine. Non, en fait, l'homme n'agit pas toujours par intérêt. Non, en droit, l'intérêt n'est pas la seule règle de nos actes et ne s'identifie pas avec la loi morale. Le dévouement, le désintéressement, le sacrifice, ne sont pas même chose que l'égoïsme. L'héroïsme n'est pas la lâcheté; le héros qui meurt et le lâche qui fuit n'agissent pas pour le même motif, ne suivent pas la même règle légitime.

Il y a des actions que nous appelons bonnes, nobles, généreuses, magnanimes, héroïques, sublimes. Si nous les qualifions ainsi, c'est sans doute que nous les savons inspirées, non par l'intérêt et la vanité, mais par le devoir, par le dévouement, par l'amour désintéressé du bien, de la vérité, de la justice. Il en est d'autres que nous appelons mauvaises, basses, intéressées, lâches, honteuses, criminelles, sans doute aussi, parce que, outre qu'elles ont par elles-mêmes ces caractères, nous les attribuons à des mobiles ou à des motifs égoïstes et mauvais. Nous admettons qu'il y a des degrés dans la générosité, et nous prisons plus, au point de vue du mérite moral, l'obole du pauvre, prélevée sur le nécessaire, que l'offrande du riche, prise sur le superflu.

La Rochefoucauld et Bentham ont tort, ou tout le monde se trompe; ils sont en opposition avec les langues, avec l'histoire, avec la raison, avec la conscience du genre humain.

Le système égoïste ou utilitaire de Bentham n'était pas aussi nouveau que le croyait son auteur. Il rentre dans celui d'Épicure :

rechercher le plaisir, fuir la douleur. L'utilité ou l'intérêt de Bentham n'est que le plaisir calculé.

Remarquons que la Rochefoucauld ne se pose pas comme philosophe, mais comme moraliste satirique; pour lui, l'égoïsme n'est pas un droit, mais un fait; il ne prétend pas établir une doctrine, comme Épicure et Bentham, mais peindre les mœurs telles qu'il les voit, et sans se priver de l'avantage que lui donne la satire de charger un peu les traits.

La Rochefoucauld a vu combien l'amour-propre est subtil et comment il peut se glisser dans nos meilleurs sentiments; il veut que nous nous tenions en garde, que nous nous méfions de nous-mêmes. Il insiste, il exagère, il se montre exclusif pour mieux faire entrer la leçon. Sans doute que dans le milieu où il vivait il pouvait voir beaucoup d'épicuriens et d'utilitaires, et l'on est porté à croire que c'est là ce qui l'a rendu pessimiste; mais il n'y avait pas de son temps que des utilitaires et des épicuriens. Saint Vincent de Paul, pour ne citer que lui, n'a pas suivi la seule inspiration de l'amour-propre dans sa vie d'abnégation et de dévouement.

Contrairement à la Rochefoucauld, il faut affirmer que tous les sentiments humains ne se ramènent pas à l'égoïsme ou à l'amour-propre; que, s'il y a beaucoup d'épicuriens et d'utilitaires, il y a aussi des hommes qui s'inspirent de la morale du devoir et qui s'efforcent d'y conformer leurs sentiments et leur conduite, en faisant abnégation d'eux-mêmes, c'est-à-dire en sacrifiant leur amour-propre. On ne conteste pas qu'il n'y ait dans l'homme des tendances égoïstes, mais on affirme qu'à côté il existe des sentiments désintéressés, avec lesquels elles sont en conflit. C'est ce qu'atteste la conscience du genre humain (preuve par la croyance universelle ou preuve philologique, donnée plus haut), c'est ce qui résulte de l'analyse des sentiments critiqués par la Rochefoucauld. On peut même ajouter que la forme critique donnée aux maximes implique le désintéressement. Reprocher à l'homme de ne suivre que des inclinations égoïstes, c'est supposer qu'il y a dans l'homme autre chose que de l'égoïsme; car si l'égoïsme était la loi de notre activité et la forme nécessaire de nos aspirations, la faute n'en serait pas à nous, mais à notre nature, qui serait mal faite; ou plutôt il n'y aurait pas de faute, puisque, suivant notre loi, nous serions dans l'ordre. Dès lors il n'y aurait pas lieu d'écrire une censure amère de l'amour-propre, comme l'a fait la Rochefoucauld, mais simplement d'en faire une analyse, une description.

b) *Intérêt bien entendu.* — La doctrine de Bentham, qu'on a appelée *utilitarisme*, est à la fois un *système de morale*, qui pose l'*intérêt bien entendu* ou le bonheur comme principe du droit et de la morale, et une *théorie économique* des intérêts de l'humanité, intérêts auxquels se ramènent, d'après lui, toutes les pensées et toutes les actions humaines. — L'homme ne cherche, dans tous ses actes, que son propre bonheur, et le bonheur, c'est la plus grande somme de plaisir diminuée de la plus grande somme de douleur. Les actions *utiles*, qu'on nomme vulgairement *bonnes*, sont celles qui causent plus de plaisir que de peine; les actions *nuisibles*, qu'on appelle d'ordinaire *mauvaises*, sont celles qui causent plus de peine que de plaisir. Ainsi la vertu vraie, selon Bentham, « c'est ce qui *maximise* les plaisirs, et ce qui *minimise* les peines; c'est ce qui contribue le plus au bonheur, » et la morale n'est pas autre chose que le calcul de l'utilité des actions humaines. D'après ce système, il y a moralité quand le résultat final de l'action

a été calculé de manière à produire la plus grande quantité de plaisir; il y a immoralité, quand le résultat final a été mal calculé.

Épicure voulait qu'on fit un choix parmi les plaisirs; Bentham veut qu'on entende bien ses intérêts. L'un et l'autre donnent à cet effet des règles dont il est inutile de charger sa mémoire. Ces règles constituent une *arithmétique morale* (arithmétique du plaisir) que Bentham veut substituer à l'ancienne morale, œuvre, selon lui, d'arbitraire et d'autorité.

Pour juger de la valeur d'une action, il faut, dit-il, tenir compte du plaisir qu'elle procure, et pour cela envisager ce plaisir au point de vue de l'*intensité* (les uns sont vifs, les autres faibles), de la *durée* (il en est de passagers, de durables), de la *certitude* (les plaisirs que considère l'arithmétique morale sont toujours au futur), de la *proximité* (tel plaisir peut se faire attendre longtemps), de la *fécondité* (un plaisir peut en amener d'autres), de la *pureté* (il y a des plaisirs impurs, qui produisent des conséquences plus ou moins pénibles), de l'*étendue* (dont jouissent un plus grand nombre d'hommes).

Ce calcul n'est pas facile ni à la portée de tous. Bentham l'a essayé dans quelques exemples, et l'on est épouvanté des conséquences que, d'après lui, peut avoir la moindre action; on est tenté de se croiser les bras et de ne rien faire. Comment d'ailleurs comparer entre eux, comme des quantités mathématiques, des plaisirs d'ordres différents? La morale du devoir est plus claire; c'est qu'elle est vraie et conforme à la nature.

Admettons cependant qu'on suive les règles de Bentham, qu'on soit juste, charitable, tempérant par calcul: on n'est pas *vertueux*, on est *habile*. Il ne saurait plus être question de *moralité*; on n'est pas tenu d'être *honnête*, mais de *réussir*. Comment expliquer les sentiments moraux de satisfaction de conscience et de remords, d'estime et de mépris? L'homme qu'on mène en prison ou à l'échafaud n'est pas coupable, il a mal calculé.

Bentham nous dit d'admettre cette maxime comme règle de l'intérêt bien entendu: *Le plus grand bonheur pour le plus grand nombre.* — Pourquoi l'admettre? Est-ce par devoir? Si oui, nous ne sommes plus dans la morale de l'intérêt. — Est-ce par intérêt personnel, par égoïsme? C'est illogique. Le désintéressement n'est pas la loi de l'intérêt personnel, et l'on ne peut amener l'égoïsme à s'immoler lui-même au nom de lui-même.

De plus, cette maxime est belle sans doute; mais il y a quelque chose de plus beau, c'est la justice. Il paraîtrait utile au genre humain qu'un innocent fût condamné, il ne devrait pas l'être. La justice n'est pas le nombre. Il est vrai que, si l'on n'a d'autre mobile ou motif d'action que l'intérêt personnel, on ne voit pas ce que peut être la justice.

c) *Intérêt général: morale associationiste de Stuart Mill.* — Stuart Mill explique par une induction purement expérimentale la formation des idées morales: *nous regardons comme principes universels les rapports que nous expérimentons souvent, et nous leur attribuons le caractère d'absolue nécessité.* Il adopte la doctrine de Bentham et y apporte quelques amendements. Ainsi que Bentham, il considère le bonheur (c'est-à-dire le bien-être ici-bas, car il n'admet pas l'autre vie) comme la fin et le critérium des actions morales; mais Bentham ne tenait compte que de la *quantité* de plaisir, il y ajoute la *qualité*: il considère des plaisirs *supérieurs*, qui tiennent surtout à l'esprit (qualitatifs) et des plaisirs *inférieurs*, qui tiennent surtout au corps (quantitatifs): « Mieux vaut

être un Socrate mécontent qu'un pourceau satisfait. » Et puis ce n'est pas seulement le bonheur individuel, c'est le *bonheur universel*, « le bonheur de l'humanité, » que Stuart Mill regarde comme le premier principe de la morale. Les actions qui tendent à développer le bonheur de tous sont déclarées bonnes par la conscience humaine, celles qui tendent à le contrarier sont déclarées mauvaises : *le bien ou la vertu, en lui-même et dans ses degrés, c'est l'utilité sociale.*

— L'égoïsme est plus raffiné dans cette théorie que dans celle de Bentham ; le fait d'ajouter la qualité des plaisirs à la quantité ne suffit pas pour constituer une base acceptable de la morale. Si l'on fait abstraction de tout idéal moral, en vertu de quel principe universel les hommes jugeront-ils de la supériorité d'un plaisir sur un autre ? Il y a des âmes nobles et délicates, il y en a de basses et de grossières, qui apprécieront fort diversement la valeur des plaisirs. Que s'il en faut décider par l'estime que tous les hommes ou du moins la plupart en font, c'est là un critérium bien difficile à employer.

Quant à substituer à la recherche de l'intérêt particulier celle du *bonheur de l'humanité* ou l'intérêt général, ainsi que le font Stuart Mill et les associationnistes, c'est compliquer la question, non la résoudre<sup>1</sup>.

L'intérêt général est plus difficile encore à constater et à déterminer que l'intérêt particulier. J'ignore souvent quel est mon plus grand intérêt dans le moment présent : comment connaître encore celui de l'avenir, celui de mon pays, celui de tout le monde ? Comment distinguer l'intérêt général de l'intérêt d'une caste, d'un parti, d'une faction ? On sait quels crimes ont été commis au nom de l'intérêt public. De plus, en vertu de quel principe faut-il sacrifier mon intérêt à l'intérêt général ? L'intérêt général ne peut avoir d'autres caractères que ceux des intérêts particuliers dont il est la résultante et la synthèse : il ne saurait être obligatoire en soi. Quand nous sommes moralement tenus de sacrifier notre utilité individuelle à celle du plus grand nombre, c'est en vertu d'un principe supérieur à l'utilité. — On dit qu'ils se confondent. L'expérience prouve le contraire dans une foule de cas. Sans doute l'économie politique montre que ce qui sert à la société sert à l'individu<sup>2</sup> ; mais cela n'est vrai que d'une manière très générale. J'ai cent francs d'impôts à payer. Je les garde. Si je les avais donnés, il m'en serait revenu  $\frac{4}{38\ 000\ 000}$ . On voit la différence. Du reste, bien qu'il soit vrai qu'en fait le plus grand bonheur du plus grand nombre possible ne saurait être mieux assuré que par la pratique universelle de la loi morale, il s'agit ici de principes, du devoir ou de l'intérêt, et, théoriquement, ils restent profondément distincts.

De plus, il faut remarquer que, tant qu'on reste dans la doctrine de l'intérêt, la conscience, le remords, la satisfaction morale, le mérite et le déshonneur, l'estime et le mépris, les peines et les récompenses futures, la honte, l'honneur, n'ont plus de raison d'être. Les partisans de la morale utilitaire n'ont pas le droit d'en parler ni d'en tenir compte, ce qui suffit à faire voir combien elle est antirationnelle et contre nature, démentie par l'histoire et l'expérience personnelle.

La morale utilitaire, sous quelque forme qu'elle se présente, ne vaut guère plus que la morale du plaisir. Toutes deux ne peuvent aboutir qu'à l'abrutissement de l'individu et à la dissolution de la société.

En résumé, pourquoi sacrifier mon bonheur à celui de tous ? Est-ce parce que le bonheur général ne peut manquer de tourner au bonheur individuel ?

<sup>1</sup> On réfute, à peu près par les mêmes principes, la morale évolutionniste de H. Spencer, qui a tous les inconvénients de l'utilitarisme. (Voir abbé VALLET, *Kantisme et Positivisme*, ch. VIII.)

<sup>2</sup> Ce qui n'est pas utile à l'essaim ne peut être utile à l'abeille. (Proverbe.)

Nous retombons dans l'égoïsme. Est-ce parce que le premier est plus noble que le second ? Cela n'a pas de sens dans la morale de l'intérêt. Dans la morale du devoir, l'individu a une fin supérieure qui ne permet pas de le traiter comme un simple moyen ; il a le droit de s'occuper de son bien propre, et il n'appartient pas tout entier à la communauté ou à l'État.

Si le bien est le plus grand intérêt de la communauté, la morale privée disparaît, il ne reste plus que la morale publique ou sociale. Et quelle morale ? Une morale qui n'oblige pas. Quand l'utilité sociale ne peut être obtenue qu'au prix d'une injustice, quelle règle suivre ? — Le bien ou l'honnête est indépendant de l'utile et ne saurait être confondu avec lui ; qu'elle soit générale ou individuelle, l'utilité n'est qu'un *moyen* ; le bien est une *fin* qui se suffit à elle-même.

### III. — MORALE DU SENTIMENT

On appelle *morale du sentiment* le système qui consiste à s'en remettre, pour la direction de la vie, aux *sentiments généraux du cœur humain* ; à regarder le sentiment, sous une forme ou sous une autre, comme le seul critérium du bien ou du mal.

Le *sentiment moral*, la conscience instinctive, est un guide infaillible, dit Rousseau en France. — La vraie lumière, c'est l'*intuition naturelle*, l'inspiration naïve du cœur, dit Jacobi en Allemagne. — Le bien, dans les actions humaines, est ce qui provoque la *sympathie* ; le mal, ce qui provoque l'*antipathie*, dit Smith en Angleterre. — Le bien, c'est le *libre essor des passions*, dit Fourier en France, attribuant aux lois sociales les maux que les passions engendrent.

Réfutation de Rousseau et de Jacobi. — Il faut répondre à Rousseau qu'il prend l'effet pour la cause, les résultats de la loi pour la loi elle-même ; que le sentiment moral naît des jugements de la conscience ; que l'on est content parce que l'on a bien agi, mais que l'on n'a pas bien agi parce que l'on est content ; que les âmes perverses peuvent perdre le remords, les âmes grossières ne pas éprouver de satisfaction morale ; qu'en un mot le sentiment n'est pas clair, n'est pas sûr, n'a aucun des caractères absolus de la loi du bien.

Relativement à la conscience instinctive et à l'intuition naturelle, on peut dire à Rousseau et à Jacobi que cette règle n'en est pas une, qu'il faut au moins distinguer par la réflexion si c'est la conscience ou quelque mauvais instinct qui nous pousse ; que, s'il existe une loi morale pour l'homme, c'est parce qu'il est raisonnable, et que, s'il est raisonnable, il convient qu'il fasse usage de sa raison.

Il faut obéir aux *sentiments purs et élevés, aux plus nobles aspirations du cœur*, dit Jacobi. — Sans doute ; mais comment savons-nous qu'ils sont tels ? C'est parce que nous les rapportons à la règle du bien. Qui en proclame la pureté, la noblesse, l'élevation ? C'est la raison.

Rousseau soutient que *l'homme qui réfléchit est un animal dépravé*. Ce qui revient à dire que l'homme doit agir en animal, doit cesser d'être homme, de faire usage de sa raison, s'il ne veut pas être un animal dépravé. La vérité est que l'homme qui tourne vers le mal les facultés qui lui ont été données pour le bien, descend en réalité au niveau de l'animal ; mais l'homme a le devoir de faire le contraire, de rester digne de sa nature, de sa raison et de sa liberté.

Rousseau affirme encore que *tout est bien, sortant des mains de la nature, que l'homme est naturellement bon, qu'il suffit de ne pas contrarier sa croissance naturelle.* — C'est une assertion que chacun peut réfuter en en appelant à son propre témoignage. Chacun sent en soi le manque d'équilibre et d'harmonie et sait combien il y a d'efforts à faire pour devenir et rester bon. « L'homme naît injuste, dit Pascal, parce qu'il naît enclin à l'égoïsme. » Dès le berceau, l'enfant manifeste une nature rebelle et mauvaise, qu'il faut dompter. Nous valons ce que nous fait l'éducation.

*L'homme naît bon, c'est la société qui le corrompt.* — Voilà encore une assertion de Rousseau. Comme l'homme ne peut ni naître ni vivre que dans la société, — car, même chez les sauvages, il y a un commencement d'organisation sociale, — il s'ensuit que Rousseau condamne l'homme à la non-existence. Rousseau est un sophiste, qui affirme le pour et le contre dans la même page, souvent dans la même ligne, et qui se charge lui-même de se réfuter. Il dit ailleurs : « Il n'y a pas de vertu sans combat, et le mot vertu veut dire force. — On façonne les plantes par la culture, et les hommes par l'éducation. »

**Réfutation de Smith.** — Smith, dans son système, prend aussi la conséquence pour le principe. En effet, pourquoi certaines actions inspirent-elles la sympathie et d'autres l'antipathie? Sans doute, parce qu'elles sont bonnes ou mauvaises. Mais comment sait-on qu'elles sont bonnes ou mauvaises, si l'on n'a pas une règle à laquelle on les juge conformes ou non conformes?

On peut remarquer que Smith confond l'estime et la sympathie, qui ne sont pas même chose et ne naissent pas du même principe. L'estime est raisonnée; en général, la sympathie ne l'est pas : le principe de l'estime, c'est la raison; celui de la sympathie, la sensibilité. Au fond, c'est le respect humain, le souci de l'opinion que Smith nous propose de prendre pour règle. Et cependant on sait que l'opinion n'applaudit pas toujours le bien, ne condamne pas toujours le mal. La vertu consiste souvent à se passer de l'approbation et à braver l'opinion. C'est ce qu'on appelle le courage, et le contraire est une lâcheté. Si l'on se trouve avec des gens grossiers, faut-il être grossier soi-même, pour ne pas leur inspirer de l'antipathie?

Appliqué dans un mauvais milieu, ce système serait une cause de perversion mutuelle. C'est le contraire qui est la vérité. « L'indulgence pour le vice est une conspiration contre la vertu; » tout homme qui vit dans un milieu malsain est tenu de l'assainir, et c'est un principe général que l'on ne doit pas moins à ses semblables qu'à soi-même, qu'on n'est homme qu'autant qu'on travaille dans la mesure de ses forces à augmenter leur valeur morale, en même temps que la sienne propre.

Non seulement la règle de Smith manque de fixité, d'universalité, de clarté, n'a aucun des caractères de la loi morale; mais elle est prise hors de nous, de sorte qu'un homme isolé n'aurait pas de devoirs. On ne voit pas non plus comment ce système atteint la morale individuelle et la morale religieuse.

Lorsque Smith dit : *Quand on vit dans un milieu inférieur, il faut préférer à la sympathie d'autrui le témoignage de sa propre conscience*, il rentre dans la morale du devoir et se met en contradiction avec son système. Lorsqu'il dit : *Il faut se préoccuper, non pas tant des spectateurs réels que d'un spectateur impartial, qui verrait toutes nos actions*, il fait un non-sens. Un homme est impartial quand il juge avec sa raison, non avec ses sentiments. La sympathie est partielle par définition. Dans les tribunaux, on demande à un juge de n'avoir ni sympathie ni antipathie, c'est-à-dire d'être juste. Le vrai système de la sympathie se résumerait dans cette maxime : Il faut faire comme tout le monde. « Maxime suspecte, dit la Bruyère, qui signifie presque toujours : Il faut mal faire. »

**Réfutation de Fourier.** — On a déjà vu en *Psychologie* (p. 81) ce qu'il faut penser de la doctrine de Fourier. C'est la dépravation érigée en système, que de soumettre la raison et la volonté à des forces aveugles et violentes. Il

n'y a rien de plus à dire de la morale de la passion. « Ai-je à m'occuper de cette métaphysique de la dépravation? dit le P. Lacordaire. Elle nie un des éléments de la pensée et de la vie humaine, la notion du devoir; or toute doctrine qui nie un élément de l'homme n'est pas une doctrine, mais un jeu d'esprit, qui ne serait que ridicule, s'il ne pouvait devenir sanglant. »

**Rôle du sentiment ou du cœur dans la morale.** — Quoique la sensibilité morale ou le cœur, sous le nom de *sentiment*, de *sympathie*, de *passion*, ne puisse servir de fondement à la morale, il faut reconnaître toutefois qu'elle y joue un rôle important. La raison, soit théorique, soit pratique surtout, ne va pas loin, ne s'élève pas haut sans le cœur. La flamme du cœur entretient et augmente la lumière de la raison. « Si les grandes pensées viennent du cœur, » les grandes actions, les grandes œuvres, les grandes vertus, les grandes vies en viennent aussi. On dit : L'instruction développe l'intelligence, l'éducation forme le cœur. « La lumière seule est vaine; la chaleur et la lumière forment la vie totale. » (P. GRATRY.) « Science sans conscience n'est que ruine de l'âme, » dit un proverbe. C'est surtout par le cœur qu'on est affable et bienveillant, par le cœur que l'on se dévoue et que l'on fait son bonheur de celui des autres. C'est surtout par le cœur que l'on est bon : la bonté vient du cœur. « Lorsque Dieu forma le cœur et les entrailles de l'homme, dit Bossuet, il y mit premièrement la bonté, comme le propre caractère de la nature divine et pour être comme la marque de cette main bienfaisante dont nous sortons. »

Le cœur est nécessaire dans la morale, mais le cœur uni à la raison, dirigé par la raison. « C'est avec toute son âme qu'il faut philosopher<sup>1</sup>. » (PLATON.)

La morale ne se fonde pas sur un sentiment, mais sur une idée immuable, absolue, l'idée du devoir, l'idée du bien, l'idée d'une loi imprescriptible, inviolable, impersonnelle, la même toujours, partout, pour tous, et à laquelle notre nature doit se conformer pour être dans l'ordre et atteindre sa fin.

#### IV. — MORALE DE L'AMOUR DE DIEU

La morale ne peut être fondée sur l'amour de Dieu, entendu au sens vague des quietistes<sup>2</sup> ou d'un faux mysticisme, c'est-à-dire sur un amour de Dieu aveugle et passif, non réglé, non dominé et régi par la raison.

Par cette parole de Notre-Seigneur : « Dans ces deux commandements (*de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain*) est renfermée toute la loi, » il faut entendre ceci : *Que si on aime pratiquement et efficacement Dieu et le prochain, comme Dieu le veut, il s'ensuivra qu'on aura observé toute la loi.* C'est dans le même sens qu'il faut entendre cette parole de saint Augustin : « Aimez et faites ce que vous voudrez. » Il s'agit d'un amour que la raison éclaire et dirige, d'un amour actif, non passif, d'un amour de raison et de volonté, d'un amour tel que Dieu le veut, c'est-à-dire réglé par la sagesse.

<sup>1</sup> On l'a dit : « Il en est de la vérité comme de l'air atmosphérique, dont les éléments, réunis, font vivre; séparés, font mourir : chaque partie de la vérité en est presque le contraire. » La séparation, c'est la mort; l'union, c'est la vie.

<sup>2</sup> Une vérité incomplète, détournée ou retournée, voilà l'erreur, c'est le contraire de la vérité.

<sup>3</sup> « Le quietisme substitue à la recherche de la vérité et à l'accomplissement du devoir des contemplations oisives et dérégées. » (COUSIN.)

## V. — DOCTRINE DU DEVOIR PUR

On appelle ainsi la doctrine qui exclut de l'idée du devoir l'idée de sanction, de récompense ou de châtement. Cette doctrine a été préconisée par Kant et Jouffroy.

Le motif du devoir, indispensable à tout acte moral, n'exclut pas tout motif intéressé et même l'idée de sanction, comme l'ont prétendu ces philosophes. De ce que le désintéressement est une condition du bien, il ne résulte pas que, pour agir moralement, il ne faille plus croire que le bonheur vient du bien et le malheur du mal, qu'on ne puisse être vertueux qu'à la condition de ne pas aimer son devoir et de ne pas avoir de satisfaction à l'accomplir.

C'est le contraire qui est la vérité. La vertu, la bonté, l'honnêteté, produisent la joie par leur essence même. *L'effort constant et joyeux de la volonté vers la perfection, voilà la vertu.* Le bonheur comme récompense est dans l'ordre, et il nous est ordonné de vouloir l'ordre.

Au motif du devoir, on peut adjoindre des motifs secondaires. Une aumône faite par devoir et par plaisir est certainement méritoire. La crainte de l'enfer et le désir du ciel, pourvu que ce ne soit pas une crainte servile et un espoir sans amour, s'allient très bien au motif du devoir et sont dans l'ordre. Une crainte servile et une douleur sans amour ne sauvent pas de la condamnation; voilà pourquoi la religion nous dit, par exemple, que l'*attrition* implique un commencement d'amour de Dieu.

La doctrine du devoir pur est contre nature et irrationnelle : notre nature recherche instinctivement le bonheur, pour lequel nous sommes faits, et c'est une nécessité pour notre raison d'unir le mérite et la récompense, le démérite et le châtement, la vertu et la félicité. « Nous ne pouvons pas vouloir l'accomplissement du devoir et la pratique de la vertu sans vouloir notre perfection; nous ne pouvons pas vouloir notre perfection sans vouloir notre béatitude, car ce serait poser des causes sans vouloir leurs effets. Ce qui veut dire que nous ne pouvons suivre l'enchaînement de l'ordre moral sans identifier notre suprême intérêt avec notre suprême devoir. » (P. MONSABRÉ.)

L'amour du bien et l'amour du bonheur sont deux amours naturels, innés, distincts. Nous n'aimons pas le bien, parce que nous aimons le bonheur, mais le désir du bonheur et la crainte du malheur soutiennent notre raison et notre volonté dans la lutte contre les passions.

Il ne faut pas pratiquer la vertu uniquement pour être heureux; mais il n'est pas nécessaire, il n'est pas bon, il n'est pas même possible de renoncer aux joies et aux espérances morales qui sont attachées à la vertu et qui dérivent de son essence.

La règle à suivre, c'est de rechercher d'abord le bien en soi, le devoir désintéressé, et d'accepter ensuite et même d'attendre le bonheur par surcroît, comme récompense. La notion de l'obligation est le point de départ; le bien et le bonheur identifiés dans l'idée de perfection, voilà le terme. Tout cela est dans l'ordre et conforme à l'idée du bien, qui renferme nécessairement l'idée de justice.

L'idée du bien désintéressé est comprise dans l'idée de récompense. Pour être complètement dans le vrai, il faut même remarquer que l'idée de récompense et celle de châtement, si on les entend bien, impliquent l'idée du bien

désintéressé, parce qu'elles impliquent l'idée du mérite et du démérite. On veut d'abord faire le bien ou fuir le mal, afin de mériter ou de ne pas démériter. Qu'est-ce, en effet, que le principe du mérite ou du démérite, sinon la croyance que celui qui fait bien (qui agit avec désintéressement) est digne d'une récompense, et que celui qui fait mal (on fait mal par égoïsme) est digne d'un châtement?

REMARQUE. — Le kantisme altère l'idée du devoir, et le quiétisme, celle de l'amour. Lorsque Platon enseigne que « c'est avec toute son âme qu'il faut philosopher », il dit une parole d'or. Ainsi, il ne faut pas philosopher avec la raison séparée du cœur, comme le fait Kant dans la doctrine du devoir pur, ni avec l'amour séparé de la raison, comme le fait le quiétisme dans la doctrine du pur amour. La raison séparée du cœur n'est pas toute la raison; l'amour séparé de la raison n'est plus l'amour, c'est la passion. Le cœur raisonnable, voilà « toute l'âme », voilà la synthèse morale de l'homme.

## VI. — MORALE DE LA VOLONTÉ DE DIEU

Peut-on dire que la loi morale se confond avec la volonté de Dieu? Oui, si l'on entend sa volonté nécessaire; non, si l'on entend une volonté arbitraire, qui eût pu faire que le mal fût le bien. Dieu, en effet, ne saurait changer l'essence métaphysique des choses, faire, par exemple, qu'il y ait un effet sans cause, que ce qui est ne soit pas, qu'un cercle soit carré, que le vice soit la vertu.

La loi morale est nécessaire et éternelle comme Dieu. Dieu l'a nécessairement et éternellement conçue et voulue; voilà pourquoi nous l'avons définie: l'expression de la sagesse et de la volonté divines. En Dieu, la volonté et la sagesse ne se séparent pas; l'ordre que sa sagesse infallible conçoit, sa volonté parfaite le veut. Nous savons qu'il en va autrement pour nous et que, contrairement à ce qui devrait être, notre volonté n'est pas toujours d'accord avec notre raison. Un des objets de la morale, c'est d'établir cet accord.

En résumé, comme dans l'ordre spéculatif la sagesse de Dieu est la loi de notre raison, dans l'ordre pratique sa volonté est la loi de la nôtre, et la perfection morale consiste à vouloir ce que Dieu veut, à lui obéir, à conformer notre volonté à sa volonté.

Dieu est la loi morale vivante. — Le devoir, c'est l'obéissance à la volonté de Dieu. Aussi est-il absolu comme elle, et voilà pourquoi l'on dit qu'agir par devoir, c'est sacrifier le relatif à l'absolu, le caprice, l'arbitraire, la fantaisie, la passion, à l'ordre éternel. Violent la loi morale, ne pas exécuter les ordres que Dieu nous donne par notre conscience, ne pas tendre à la perfection où nous appelle notre nature d'homme, ne pas respecter la justice ou pratiquer la charité, en un mot, ne pas remplir nos obligations envers Dieu, envers nous-mêmes et envers nos semblables, c'est désobéir à Dieu.

Plutôt mourir que d'offenser Dieu, veut dire : Plutôt mourir que déchoir. Quiconque déchoit manque à sa nature et offense Dieu. De là cette conséquence que défendre la justice et la vérité, c'est défendre à la fois la cause de Dieu et la cause de l'homme. « Dieu se défendra bien lui-même, » disait-on naguère à un grand évêque (M<sup>sr</sup> FREPPEL). Il se contenta de répondre : « Dieu n'a pas besoin d'être défendu par l'homme, mais l'homme a le devoir de le défendre. »